

تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل الدین کاشانی

دکتر احسان قدرت الهی * مهدی فرحناکی **

چکیده

مکانت رفیع و بی‌بدیل انسان در هرم هستی و سیادت و سروری بلامنازع او بر مجموعه‌ی کائنات همواره در کانون توجه مکاتب الاهی و اندیشمندان جوامع مختلف بشری واقع گردیده، به گونه‌ای که به‌رغم جرم و جثه‌ی صغیرش، از حیث توانمندی‌ها و قابلیت‌های وجودی، مضاهای عالم کبیر، بلکه روح آن قلمداد شده است.

پیشینه‌ی تقریر نظام‌مند نظریه‌ی تناظر عالم صغیر و عالم کبیر در تاریخ فکر و فرهنگ بشری، به فلاسفه‌ی یونان باستان، و در حوزه‌ی اسلامی، به اخوان الصفا باز می‌گردد. حکیم افضل الدین کاشانی نیز در زنجیره‌ی بزرگان سنت عقلانی اسلامی و حکمای الاهی، از زاویه‌ای متفاوت، که سخن او را ممتاز از پیشینیان می‌سازد، به طرح این اندیشه پرداخته است.

تناظر انسان و جهان از نگاه حکیم کاشانی از کمال آن دو جدا نیست. کمال عالم به معقول شدن نزد نفس ناطقه و کمال نفس ناطقه در دانایی به صور معقول است و ثمره‌ی دانایی وصول به لقای الاهی است. چنان‌چه طبیعت کامل انسان استعداد ویژه‌ی خود یعنی خرد را بارور سازد، با ادراک صور معقول و کلی موجودات، حقایق همه‌ی آن‌ها را به نحو بساطت در خود منطوق می‌یابد و با رجوع به حقیقت مطلق عالم، سلسله‌ی هستی را بدو باز می‌رساند. کنش و کارکردی چنین فراگیر و توانمندانه، جز با عقیده به دارا بودن قابلیت‌های همه‌ی اصناف و مراتب خلقت و تطابق و تناظر انسان با جهان، متصور و پذیرفتنی نیست.

تضاهای عالم صغیر و عالم کبیر در اندیشه‌ی افضل الدین، در دو سطح و ساحت مطرح است: کلی و جزئی. در ساحت نخست، انسان و جهان متناظراً دارای کلیه‌ی

* e-mail: E_Ghodratollahi @ yahoo.Com

** e-mail: mehdiFarahnaki@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۰/۱۱

* استادیار ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه کاشان

** دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و ... دانشگاه کاشان

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۱۸

مراتب هستی - بر اساس میزان آگاهی و پیدایی - قلمداد شده‌اند. این مراتب از حق نشأت گرفته و در نهایت بدو بازمی‌رسند. در ساحت دوم، سخن از اندام‌وارگی جهان است. در این مقام، انسان و جهان از دو حیث جسمانی و نفسانی، در شکل، ماهیت و کارکرد، جزء به جزء با یک‌دیگر مطابق و متناظر فرض شده‌اند. در این مقاله کوشیده‌ایم پس از ارائه‌ی گزارشی کوتاه از پیشینه‌ی تاریخی این موضوع بر پایه‌ی دیدگاه ممتاز حکیم کاشانی در باب ارتباط و وثیق خودشناسی و جهان‌شناسی، نظریه‌ی تناظر عالم صغیر و عالم کبیر در نظام فلسفی او را بررسی کنیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- افضل الدین کاشانی ۲- عالم صغیر ۳- عالم کبیر ۴- خودشناسی ده بار از این نه فلک و هشت بهشت هفت اخترم از شش جهت این نامه نوشت کز پنج حواس و چار ارکان و سه روح ایزد به دو گیتی چو تو یک بت نسرشت (۴، ش: ۲۵)

۱. سخن پیشین

افضل‌الدین محمدبن حسن بن حسین بن محمد بن خوزه‌ی مرقی کاشانی، حکیم و شاعر بزرگ اسلام و ایران، در نیمه‌ی دوم قرن ششم و نیمه‌ی نخست سده‌ی هفتم می‌زیسته است^۱ (۲، صص: ۲۴۶ - ۷ و ۳، صص: ۲۶۵ - ۶). درباره‌ی زندگانی وی، اطلاعات کمی در دست است. صحیح‌ترین و قدیمی‌ترین شرح حال وی در اثری به نام *مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملیین* آمده است. نویسنده‌ی کتاب وی را دانشمندی فاضل و متأله‌ی ژرف‌نگر دانسته که در الاهیات، طب و جز آن رساله‌ها دارد و در حدود ۶۱۰ ق در روستای مرق از توابع کاشان در گذشته است^۲ (۳۱، صص: ۲۱۲). ارتباط یکی از شاگردان بابا افضل با خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ ق) و ذکر نام بابا در رساله‌ی *سیر و سلوک* خواجه موهب اسماعیلی و باطنی بودن حکیم کاشان شده است، اما در نوشته‌های او مطلبی که صراحتاً دال بر اسماعیلی بودن یا حتی تشیع وی باشد دیده نمی‌شود (۱۰، صص: ۴ - ۵ و ۳۹، صص: ۴).

سهم بابا افضل در فرهنگ ایرانی، بیش از هرچیز در حوزه‌ی ادبیات است. در نظم، او را یکی از دو یا سه تن از برجسته‌ترین اساتید رباعی دانسته‌اند (۴، صص: ۵۱؛ ۲۰، صص: ۴۲۶ - ۷ و ۴۳، صص: ۲۴۹ - ۶۴). بیشتر رباعیات او بیان اندیشه‌های حکمی و ذکر حقایق عرفانی است (۲۰، صص: ۴۲۷) و بر خلاف دیدگاه ختّام، که بر نسبی‌گرایی در سراسر هستی مبتنی است، اشعار بابا همیشه از منظری یقینی سخن می‌کند (۴۳، صص: ۲۶۲).

در عرصه‌ی فلسفه، مهم‌ترین دل‌مشغولی او شرح دانش حقیقی یعنی معرفه‌النفس است (۴۳، ص: ۲۶۰ و ۴۱، صص: ۶-۷). خودشناسی از نگاه وی، شناخت واقعیتهای است جاودانه؛ عین آگاهی است و شناختن آن همان شدن آن است. بابا برخلاف بیشتر فیلسوفان و عرفای فلسفی مشرب، تقریباً هیچ چیز درباره‌ی خداوند و صفات او نمی‌نویسد و به جز موافقی که به خودشناسی مربوط باشد، به ندرت به حقیقت وجود اشاره می‌کند. هستی‌شناسی او، در عین حال، یک معرفت‌شناسی است، زیرا به اعتقاد وی، به فعلیت رسیدن کامل بالقوگی‌های جهان، تنها از طریق خودآگاهی افراد بشر می‌تواند اتفاق بیفتد (۴۱، صص: ۹-۱۰ و ۹، ص: ۵۸). نثر فلسفی فارسی او بی‌نظیر است و کیفیت ادبی آن باعث شده تا نثر وی را نوعی اعجاز در بیان مشکل‌ترین مسایل فلسفه‌ی سنتی به سلیس‌ترین زبان قلمداد کنند^۳ (۳۶، ص: ۳۰۲).

علاوه بر آن که از افضل‌الدین تألیفاتی در فلسفه و شعر به جای مانده است، وی عارفی مجرب و پیری روحانی بوده که به او لقب «بابا» - که در عهد او به برخی مشایخ برجسته‌ی تصوف داده می‌شد- داده‌اند. وی از به‌کار بردن اصطلاحات صوفیه در آثار منشورش احتراز جسته، در عین حال، به فوایدی معنوی دلالت می‌دهد که سالک از مطالعه به دست می‌آورد (۵، ص: ۱۴۹؛ مقایسه کنید با ۵، صص: ۳۲۱ و ۷۲۴) و در چندین موضع، به دانشی اشاره می‌کند که خود از تزکیه‌ی نفس به دست آورده و بدان سبب، به آینه‌ای جهان‌نما تبدیل شده است^۴ (۵، ص: ۸۳). همان‌گونه که نصر اشاره می‌کند، او به واقع، نماینده‌ی اصلی تلفیق حکمت نظری با تصوف است و پیام روحانی او صرفاً حکمی و عقلانی نیست و کاملاً در معنویت قرآنی و فقر محمدی(ص) ریشه دارد (۳۶، صص: ۳۱۴ - ۵ و ۴۱، صص: ۸ - ۹).

۲. پیشینه‌ی سخن

اندیشه‌ی تناظر «عالم صغیر»^۵ و «عالم کبیر»^۶ در تاریخ فکر و فرهنگ بشری، سابقه‌ای بس طولانی دارد. هرچند ممکن است اصل این فکر ایرانی یا بابلی باشد، پیشینه‌ی آن در یونان، از طریق تعالیم گنوسی و رواقی، به افلاطون (۳۴۷ ق. م) می‌رسد (۱۸، ص: ۲۶۳؛ ۱۴، صص: ۷ - ۵۴۵ و ۸۶۵ - ۶). قبل از افلاطون هم نزد دیمقراطیس^۷ (ح ۴۷۰ ق. م) و انکسیماندروس^۸ (ح ۵۴۵ ق. م) بدان اشاره شده است. دیمقراطیس دو رساله به نام‌های *عالم صغیر* و *عالم کبیر* داشته است و انکسیماندروس از این نکته که انسان و عالم هر دو به هوا زنده‌اند، ظاهراً به این اندیشه رسیده بود که عالم هم مثل انسان، موجودی زنده است (۱۴، ص: ۵۴۵).

صاحب جان بودن جهان نزد سقراط (۸، ص: ۴۱۵) (۳۹۹ ق. م) و وجود عناصر اربعه در نهاد آدمی و اجتماع این عناصر در خون انسان، آن‌گونه که افلاطون نیز در رساله‌ی تیمائوس^۹ بدان اشاره دارد، حاکی از قدمت این اندیشه نزد متفکران یونان باستان است (۸، ص: ۱۱۷ و ۱۷، صص: ۲۱۹ و ۴۳۷).

به عقیده‌ی شرف الدین خراسانی، اصطلاح *Microcosm* را نخستین بار ارسطو (۳۲۲ ق. م) در رساله‌ی طبیعت به کار رفته است. او به گونه‌ای درباره‌ی کیهان سخن می‌گوید که گویی موجودی زنده، متحرک و قائم به ذات است. بعدها هم‌سو با همین نگرش بود که متفکران رواقی کیهان را «حیوان اکبر»^{۱۰} نامیدند. کسانی چون فلوطرخوس^{۱۱} و پسایدینوس^{۱۲} صراحتاً اجزای عالم و عمل کرد آن‌ها را با اعضا و جهازات بدن و وظایف آن‌ها شبیه دانسته، معتقد بودند انسان همه‌ی نیروها و عناصر طبیعت را در خود جمع دارد و به همین دلیل، عالم را «انسان کبیر»^{۱۳} می‌خواندند (۱۸، ص: ۲۶۳؛ ۱۴، ص: ۸۶۵ و ۲۵، صص: ۶۷ - ۸).

تناظر انسان و عالم در اندیشه‌ی رواقیون، حتی سرمنشأ پاره‌ای نظریه‌پردازی‌های اخلاقی نیز شد. از نظر ایشان، همان‌گونه که طبیعت محکوم عقل کل است، انسان نیز باید عقل را بر اعمال خود حاکم گرداند؛ لذا فضیلت اخلاقی و عمل نیک آن است که با عقل سازگار باشد (۸، ص: ۱۵۱).

شواهدی از وجود این اندیشه در سنت‌های دینی هند و ایرانی نیز در دست است (۱۶، صص: ۳، ۸۲، ۱۰۲، ۷۱۸، ۷۲۲، ۸۱۹ - ۲۰، ۸۳۳، ۲۹، صص: ۴۵ - ۶ و ۲۴، صص: ۱۲۳ - ۶). اما به نظر می‌رسد این نظریه از طریق ترجمه‌ی متون فلسفی یونانی در دوران نهضت ترجمه، به عالم اسلام وارد شده است و برای اولین بار در آثار کندی (۱۸۵ - ۲۶۱ ق) بازتاب یافته است که خود نیز اذعان دارد مبدع آن نیست (۲۸، صص: ۱ - ۲۶ و ۴۶، صص: ۷۵ - ۶). از دیدگاه او، فلسفه معرفه النفس است و هنگامی که انسان خود را شناخت، همه‌ی هستی را شناخته است، چراکه انسان دارای قوای همه‌ی موجودات، یعنی رشد و حیات و منطق و غیر این‌هاست و مشابه همه‌ی عناصر و ارکان طبیعت در آدمی یافت می‌شود (۲۸، ص: ۱۷۳).

در عالم اسلام، این نظریه به گسترده‌ترین شکل، در رسائل اخوان الصفا (ح ۳۷۳ ق) ظاهر می‌شود (۳۴، صص: ۳۳۵ - ۸). در واقع، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اخوان بر پایه‌ی همین نظریه بنا شده است و تأثیر ایشان در این زمینه بر متفکران مسلمان بعدی، به ویژه غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) و ابن عربی (۵۶۱ - ۶۳۸ ق) چشم‌گیر است (۴۶، صص: ۶۶ - ۷۷).

هدف اصلی ایشان از شناختن و شناساندن انسان به عنوان جهان کوچک، همان‌گونه که در رساله‌ی جامعہ تصریح کرده‌اند، نائل شدن به شناخت خداوند است (۱۲، ج: ۲، ص: ۴۵۶). ایشان در رساله‌ی بیست و ششم خود با عنوان «فی قولِ الحُکماءِ أَنَّ الْإِنْسَانَ عَالَمٌ صَغِيرٌ» مفصلاً به تشریح اجزای انسان و تطبیق آن با ارکان عالم پرداخته‌اند (۱۲، صص: ۴۵۶ - ۷۹؛ ۳۵، صص: ۹۴ - ۵ و ۴۴، صص: ۲۹۱ - ۳، ۶۰۳ - ۷) متقابلاً در رساله‌ی سی و چهارم، ذیل عنوان «فی معنی قولِ الحُکماءِ أَنَّ الْعَالَمَ إِنْسَانٌ كَبِيرٌ»، عالم را هم‌چون انسان، دارای جسم و نفس پنداشته‌اند و با استناد به کریمه‌ی قرآنی «وَمَا خَلَقَكُمْ إِلَّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (۱، ۲۸/۳۱)، معتقدند همان‌گونه که حیات اعضا و جوارح پیکر انسان در گرو نفس آدمی است، تمام قوا و عناصر و اجزای بسیط و مرکب عالم بسان اعضای پیکره‌ای واحدند که نفس کلی جهان در آن‌ها ساری و جاری است (۱۲، ج: ۳، ص: ۱۷۵).

استفاده از تمثیل بدن - شهر جهت نشان دادن موازنه‌ی بین انسان و عالم، از جهات و جنبه‌های مختلف، با تفصیل فراوان در رسائل اخوان الصفاً دنبال شده است (۱۲، ج: ۲، صص: ۲۲۰ - ۱). این تطبیق‌ها گاه آن قدر جزئی و چندسویه می‌شود که بیشتر وهمی و خیالی به نظر می‌آیند تا تناظری واقعی و شایان پذیرش. در همین راستا، نظیرسازی بین بدن انسان با کره‌ی زمین، قوای نباتی عالم با صنعتگران و هنرمندان، اختلالات در عملکرد اجرام فلکی با امراض بدن، دوره‌های مختلف عمر انسان با فصول طبیعت و... حاکی از گستره‌ی اندیشه‌ی جهان‌وارگی انسان در تفکر اخوان الصفا است (۱۲، ج: ۲، صص: ۳۵۹ - ۶۰، ج: ۳، صص: ۹ - ۱۴ و ۲۱۲ - ۴ و ۳۵، صص: ۱۳۷ - ۸).

پس از ایشان، ردّ پای این اندیشه را در آثار ابن مسکویه (۳۲۵ - ۶۳۸ ق)، به ویژه در کتاب الفوز/الصغر شاهد هستیم. وی فصل دوم از گفتار سوم این اثر را به بیان تناظر اجزای عالم با اعضا و قوای انسانی اختصاص داده است و پس از ذکر نمونه‌هایی، می‌آورد: «كَأَنَّهُ مُخْتَصِرٌ مِنَ الْجَمِيعِ وَ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْكُلِّ فَبَعْضُهُ ظَاهِرٌ بَيْنٌ وَ بَعْضُهُ خَفِيٌّ غَامِضٌ». همسانی‌های اشاره‌شده در این اثر عمدتاً متوجه بعد جسمانی و کالبدی انسان با عالم است و از تشابه در قوای نفسانی و احوال درونی سخنی به میان نیامده است (۳۳، ج: ۸، ص: ۲۲).

از دیگر دانشمندان اسلامی که در آثار متعدد خود نظریه‌ی تناظر عالم صغیر و عالم کبیر را مطرح ساخته و از وجوه مختلف به تبیین آن پرداخته است، ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) است. وی با استناد به کریمه‌ی قرآنی «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفْاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (۱، ۴۱/۵۳) و احادیثی چون «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (۲۱، ص: ۱۴۳) و «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ» (۲۷، ص: ۲۲)، معرفت نفس را کلید معرفت الاهی می‌خواند و قائل است همان‌گونه که جهان به دو بخش ظاهری و باطنی ملک

و ملکوت تقسیم می‌شود، انسان نیز مرگب از دو بعد جسم و روح است و به دلیل وجود همین تناسب و سنخیت است که او قادر به شناخت عالم کبیر در دو بعد ناسوتی و لاهوتی‌اش می‌باشد (۲۱، صص: ۳۴ - ۵). وی در مجموعه *رسائل* خود، با استفاده از تمثیل بدن-شهر می‌کوشد تا با تشبیه رذایل اخلاقی آدمی به حیوانات مختلف، سمت و سویی اخلاقی به این نظریه داده، آن را به دیدگاه ارسطویی اعتدال قوای آدمی و نظارت عقل بر آن‌ها در تحصیل سعادت نزدیک نماید (۲۲، صص: ۶۷، ۱۲۹ و ۱۴۱).

از نگاه غزالی، انسان دربردارنده‌ی قوای سبعی و ملکی است و چنانچه توفیق یابد که با اتکا به قوه‌ی عقل و لطیفه‌ی ربانی وجود خود، تمایلات بهیمی‌اش را کنترل کند، مرتبه‌ی او از فرشتگان نیز برتر خواهد بود و به صلاح و سعادت، که همانا لقای پروردگار است، خواهد رسید (۲۳، صص: ۱۹ - ۲۲).

حکمای اشراقی نیز همراه دیگر متفکران مسلمان، از طرح این نظریه غافل نبوده‌اند. آن‌ها از شباهت بین انسان و عالم، به این نتیجه‌ی اشراقی در مسأله‌ی معرفت رسیده‌اند که انسان وقتی نفس خود، یعنی عالم صغیر را بشناسد، به سایر موجودات (که مجموعه‌ی آن‌ها عالم کبیر است) نیز احاطه‌ی علمی می‌یابد (۱۴، صص: ۵۴۶): «فَهُوَ [الانسان] نُسْخَةٌ مُخْتَصِرَةٌ مِنَ الْعَالَمِ الْاَكْبَرِ، فِيهِ مَا فِيهِ، فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ وَ بَدَنَهُ عَلَي مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي الْوُجُودِ، فَقَدْ احاطَ بِالْمَوْجُودَاتِ عِلْمًا» (۱۹، صص: ۴۹۵).

شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۸۷ ق) در *الواح عمادی* با استنباط از آیات قرآنی (۱۲۰/۱۱)، ۱۰/۴۱، ۲۱/۵۳، نظریه‌ی جهان‌وارگی انسان را طرح نموده (۱۵، صص: ۱۹۰) و در رساله‌ی *یزدان‌شناخت*، فصلی با عنوان «احوال وجود آدمی در این عالم» آورده است. در آن‌جا با عنایت به تناظر عالم صغیر و عالم کبیر، بیان می‌دارد که انسان به عنوان آخرین صورت مخلوق الهی، استعداد پذیرش بالاترین درجات کمال را دارد و اگر عوالم بر صورت یک‌دیگر نبودند، آدمی هرگز نمی‌توانست به شناخت خداوند و عوالم ملکوتی دست یابد (همان، صص: ۴۱۸ - ۴۱۹).

پس از غزالی و سهروردی، با حکیم بزرگ نیمه‌ی دوم قرن ششم، افضل الدین مرقی کاشانی مواجه‌ایم که به دلیل شهرت او در عرصه‌ی سرایش رباعی، دیدگاه‌های فلسفی‌اش کمتر مورد توجه قرار گرفته و ناشناخته مانده است. اهتمام شایان او به معرفه النفس سبب شده اندیشه‌ی تناظر عالم صغیر و عالم کبیر نیز در دستگاه فلسفی او با خودشناسی پیوند خورد و ابعاد تازه‌ای به خود گیرد که در کلام پیشینیان سابقه نداشته است.

۳. انسان و جهان در اندیشه‌ی افضل‌الدین کاشانی

۱.۳. تمایز انسان از جهان^{۱۴}

انسان‌شناسی بابا افضل از هستی‌شناسی او جدا نیست و با خودشناسی‌اش ارتباطی وثیق دارد. از دیدگاه او، نفوس انسانی دارای دو روی هستند: روی جسمانی و گذرنده و روی پاینده و ازلی. آغاز تن یا «من جسمانی» انسان جسم مطلق است، بعد جسم مرکب، سپس جسم نباتی، پس از آن، جسم حیوانی و در نهایت، جسد انسانی است. اما آغاز جان یا «من نفسانی» وی به جسم مفرد پیوسته است؛ ابتدا طبع، بعد مزاج، سپس نفس روینده (نامیه)، حیوانی، انسانی و پس از آن عقل عملی، نفس فاکره، نفس حافظه، نفس گویا (ناطقه)، و چون به حق تعالی رسد، از روی شناخت و دانش، آن را روح مقدس خوانند (۵، صص: ۳۰۳ - ۴).

خرد جدای از تن و جان، موجودی مستقل است، زیرا: «اگر خرد تن بود همه‌ی تن‌ها خردمند بودند، و اگر خرد جان بود، هر جانوری خردمند بودی» (همان، ص: ۶۰۵). خرد با آگاهی بر «خود» یا «نفس»، که مجموع قوای حس، خیال، گمان، حفظ و جز این‌هاست، بر آن احاطه دارد (همان، صص: ۶۰۶ - ۷)؛ بدین ترتیب، به همراه تن و جان، سه بخش وجود آدمی را تشکیل می‌دهند.

از نگاه او، انسان گرامی‌ترین موجود عالم است، هم‌چنان‌که خداوند متعال با خطاب «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (۱، ۷۰/۱۷) وی را ستوده و غرض از خلق جمله‌ی آفرینش را تشریف کسوت وجود بر قامت تمام او دانسته است. «پس تمام‌تر مولودی از موالید، از هفت و دوازده که آبابی عالمیان‌اند، و چهار امهات که سافلان است، مردم است، که بر جمله‌ی آفرینش مطلع است و تمام منافع آفرینش بدو می‌رسد، و او می‌داند از خیر و شرّ از جمله‌ی آفرینش. پس بدین معلوم شد که غرض از جمله‌ی آفرینش آدم است، و به بازی و هرزه آفریده نشده است. قوله عزّ و جلّ: اَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا...» (۱، ۱۱۵/۲۳) بدان که شریف‌ترین حیوان آدمی است و او زنده سخن‌گوی میرنده است» (۷، ص: ۳۱).

ای مقصد عالم و زعالم مقصود واجد به حقیقت به یقین معدن جود

هم کان حقیقتی و هم عین شهود هم شاهد و هم شهودی و هم مشهود

(۴، ش: ۱۲۳)

از نگاه حکیم کاشانی، انسان خلاصه‌ی آفرینش و گل سرسبد هستی است؛ میوه‌ی عالم کبیر است و سایر موجودات در قیاس با او بر مثال برگ و چوب و خار و خاشاک‌اند (۷، ص: ۳۲)؛ فلسفه‌ی وجودی آن‌ها خدمت‌گذاری و تأمین حوایج انسان است. «حق تعالی

این بهایم و پرنده و خزنده را که پدید کرد از این جهان، هم از برای پروریدن مردم [= انسان] کرد و این جهان مردم را چون مادر مهربان است و نبات و بهایم پستان وی‌اند» (۵، ص: ۲۶۸).

ما طفل یتیمیم و جهان دایه‌ی ماست موجود جهان به جملگی مایه‌ی ماست
قائم به وجود ما همه کون و مکان ما ذات جهانیم و جهان سایه‌ی ماست
(۴، ش: ۱۲۳)

تمام عناصر، از جماد و نبات و حیوان، همواره در حال تغییر و تبدیل‌اند تا این‌که در این سیر کمالی، حیوان به مرتبه‌ی انسانی می‌رسد؛ اما عالم انسانی همان «دین پاینده»ی (۱، ۳۰/۳۰) قرآن است که به چیز دیگری تحوّل نمی‌یابد (۵، صص: ۲۶۸ - ۹). در تعبیری دیگر از او، انسان همان کتاب جامعه‌ی الاهی (۱، ۵۲/۷، ۱۳/۱۷ - ۱۵، ۲۷/۱۸، ۴۹/۱۸، ۲۹/۴۵، ۲۹/۷۸). در قرآن کریم، اشاره شده است که خداوند آن را کامل‌تر از کتاب بهایم و پرندگان رقم زده و چنان‌که فرمود: «إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ غَلِيْبًا»، (۱، ۱۴/۱۷). اگر کسی آن را بخواند و درک نماید، حوایج دو جهان او را کفایت می‌کند (۵، صص: ۲۷۰ - ۲۷۱).

ای نسخه‌ی نامه‌ی الاهی که تویی وی آینه‌ی جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(۴، ش: ۱۷۶)

علاوه بر این، تعلیم نام‌های الاهی به آدم، توصیف خداوند به صفاتی که آدمیان می‌توانند آن صفات را در خود بیابند و نشان دادن آیات الاهی در آفاق و انفس به او بیانگر شرافت ذاتی انسان و طفیلی بودن خلقت عالم برای اوست (۵، صص: ۲۶۹ - ۷۰). افضل الدین تصریح می‌کند که «پس چون خردمند نگاه کرد اندر عالم، از اشخاص انسانی چیزی برتر نیافت، دانست که مقصود از وجود این دسته اشخاص [= موجودات] این شخص است، و او علّت این همه علّت‌هاست» (۷، ص: ۵۳).

۳.۲. تکامل انسان و جهان

۳.۲.۱. کمال انسان: از دیدگاه افضل الدین، معرفت نفس و رساندن آن به کمال واقعی‌اش، که عقلانی شدن و خردورزی است، هدف اصلی خلقت آدمی و کلید معرفت الاهی می‌باشد. «نفس انسانی از عالم غیب است که آن را عالم عقول گویند. در این عالم غریب است که از وطن خویش دور افتاده باشد، و اندرین عالم محبوس و مسجون است و از جوهر نامتناهی و جسم متناهی به قهر و جبر آمده است... و این عنایت الاهی است تا نفس به شرف کمال خود برسد و کمال وی دریافتن عقل و علم است» (همان، ص: ۳۳).

در طریق خودشناسی، انسان در طلب گمشده‌ای است که بیرون از خودِ او نیست؛ طالب و مطلوب و طلب و وحدت می‌یابند. حقیقتِ طلب چیزی جز به خود باز شدن و خود را دانستن و به خود رسیدن نیست (۵، صص: ۲۰۱ - ۲۰۲).

راه ازل و ابد زیبا تا سر تُست و آن دُر که کسی نسفت در کشور تست
چیزی چه طلب کنی که گم کرده نه‌ای بیهوده مگو که بار تو بر خر تُست
(۴، ش: ۴۸)

تا زمانی که نفس در طلب خویش است، «یافته» و «یابنده» هر دو بالقوه‌اند. زمانی که نفس خویش را یافت، یافته و یابنده بالفعل می‌گردند. در این هنگام، نفس به کمال خود، که مرتبه‌ی عقلی است، می‌رسد و خاصیت و اثرش دگرگون می‌شود (۵، ص: ۶۹).

هر نفس که او درد ز درمان دانست دشوار خرد تواند آسان دانست
چیزی که وجود آن نیابی در خود بیرون ز خود از چه روی بتوان دانست
(۴، ش: ۱۰۸)

در همین راستا وی در عرض نامه، کمال نهایی نفس را در اتحاد عقل و عاقل و معقول توصیف کرده، چنین می‌گوید: «کمال عالم به تولید است و کمال تولید به ترکیب بسایط و کمال ترکیب و جمع بسایط به استحالت و تغییر و کمال استحالت و تغییر به حرکت فزایش [=نامیه] و کمال حرکت فزایش به حیات و حس و کمال حیات و حس به قوت ادراک و تعقل و کمال ادراک و تعقل به اتحاد عقل و عاقل و معقول. و این است هستی تمام و شادی مستدام... و نه لذتی پاینده‌تر از آگهی ذات هستی تمام از خود، که چشمه‌ی بقا و دوام جاوید این است» (۵، ص: ۵۱)

از نگاه حکیم کاشانی، طبیعت کامل انسان، که دارای توانمندی‌های سایر اصناف و مراتب مخلوقات است، برای رسیدن به کمال، باید استعداد ویژه‌ی خود، یعنی خرد را بارور سازد. در این حالت است که کمال نهایی نفس به فعلیت رسیده، به جام جهان‌نمایی بدل می‌شود که حقایق همه‌ی موجودات را به نحو بساطت، در خود، مندمج و منطوی می‌یابد.

در جستن جام جم جهان پیمودیم روزی ننشستیم و شبی ناسودیم
ز استاد چو وصف جام جم پرسیدیم خود جام جهان‌نمای جم ما بودیم (۴، ش: ۱۵۳)

حلوی جهان غلام کشگینه‌ی ماست دیبای جهان خرقه‌ی پشمینه‌ی ماست
از جام جهان‌نمای تا کی گویی صد جام جهان‌نمای در سینه‌ی ماست
(۴، ش: ۱۰۴)

۲.۲.۲. **کمال جهان:** بیان افضل‌الدین در تبیین ساختار جهان و کمال آن، کوتاه، روشن و بدیع است. وی در آغاز رساله‌ی *ره/انجام‌نامه*، با استفاده‌ی دقیق و ماهرانه از واژه‌ی «وجد»، ریشه‌ی فعلی وجود، هستی را به دو بخش «بودن» و «یافتن» تقسیم می‌کند که هریک نیز می‌تواند بالقوه یا بالفعل باشند. هسته‌ی یک درخت بودن بالقوه و خود درخت بودن بالفعل آن است. همچنین نفس در هر مرتبه‌ای که تصور بشود (جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی) یافتن بالقوه و مرحله‌ی خودآگاهی عقل، که در آن، دانش، داننده و دانسته یکی می‌شوند، یافتن بالفعل است. آن وجود که فقط «بودن» است از کمال «یافتن» بی‌بهره است و «یافتنی» که فقط بالقوه است هنوز جاودانه نشده است^{۱۵} (۴۱، ص: ۵۳ و ۹، ص: ۵۸).

هم‌چون بیشتر جهان‌شناسان مسلمان، بابا افضل نیز به دو سیر نزولی و صعودی در جهان قائل است. آن‌چه در بیان ایشان به سیر موجودات از مبدأ به این جهان و از این جهان به معاد تعبیر شده است مطابق تفسیر او، در حقیقت، سیر از «یافتن» به «بودن» و سرانجام از «بودن» به «یافتن» است (۵، صص: ۷۱ - ۴؛ ۴۱، ص: ۵۱). قلمرو سیر فرورونده (نزولی) از افلاک تا عناصر چهارگانه و قلمرو سیر فرارونده (صعودی) از طبیعت از عالم جمادات و نباتات و حیوانات به سوی انسان است که به وساطت جانشینان الهی در عالم میسر می‌گردد. «و در مبدأ، هیچ موجودی را مرتبه‌ی عقل اول نیست، و در معاد، هیچ موجودی را درجه‌ی مردم نیست... عقل اول خلیفه‌ای است خدای تعالی را در رسانیدن هستی، که تابش نور اوست، به مراتب فرود وی، تا چهارم مرتبه که عناصرند. و مردم خلیفه‌ای است خدای تعالی و تقدس، که هستی موجودات را مرتبه به مرتبه همی‌ستاند و هستی معدنی را به قوت روینده همی‌ستاند، و هستی گوهر روینده را به قوت حیوانی و ادراک حسی همی‌ستاند، و هستی حیوانی را به قوت ادراک نفس گویا، و به خدای تعالی باز رسد با این همه هستی‌ها» (۵، ص: ۹۰).

بر این اساس، عقل اول و انسان هر دو خلیفه‌ی الهی‌اند، با این تفاوت که عقل اول خلیفه‌ی لاهوتی حق است، که رسالتش متنزل ساختن مراتب هستی از مرتبه‌ی هستی مطلق تا عالم عناصر در قوس نزول است و انسان خلیفه‌ی ناسوتی حق است، که وظیفه‌اش تعالی بخشیدن مراتب هستی از عالم عناصر تا مرتبه‌ی هستی مطلق در قوس صعود می‌باشد.

مطابق با تعبیر حکیم کاشانی، جهان سیر کمالی خود را از پایین‌ترین مرتبه‌ی وجودی، که مایه‌ی عنصری و «بودن» بالقوه است، آغاز می‌نماید و در مسیر جنبش فرارونده‌ی هستی، با فعلیت بخشیدن استعدادهای هرکدام از اقسام موجودات، آن‌ها را به کمال

معین خود می‌رساند. نباتات و حیوانات را رشدی فراتر از «یافتن» بالقوه متصور نیست و فقط این نفس انسانی است که قادر است تا با عقلانی شدن به مرتبه‌ی «یافتن» بالفعل دست یابد (۵، ص: ۵۸). این سیر کمالی در همه‌ی مراتب وجودی عالم، در نهایت به انسان ختم شده و از انسان نیز به سوی حقیقت مطلق و متعالی عالم رهسپار است.

تا در طلب گوهر کانی کانی
تا زنده به وصل جاودانی جانی
فی الجملة حدیث مطلق از من بشنو
هر چیز که در جستن آنی آنی (۴، ش: ۵۸)

اما اخذ هستی مراتب مادون انسان توسط انسان و رساندن همه‌ی آن‌ها به خداوند مطابق با دیدگاه افضل‌الدین، حقیقتی است که نه در عالم خارج و عینی، بلکه فقط در عقل و ذهن آدمی شکل می‌گیرد. انسان با ادراک صور معقول و کلی موجودات، صور محسوس و جزئی آن‌ها را که در معرض زوال و نابودی است گرفته و بدان‌ها حیات و جاودانگی می‌بخشد (۵، صص: ۲۵۱ - ۲). وی از این نکته به تسخیر حقیقی عالم در مقابل تسخیر ظاهری یاد کرده، می‌گوید: «... و تسخیر بر حقیقت این است که چیزی جسمانی را نفسانی کند و از مأوا و حیث حسّش به مأوا و حیث نفس برد به دانستن و دریافتن. و از تباهی و فنا به قرار و بقا رساندنش، چه صورت‌های دانسته در نفس، تباه و نیست نگردد، اگرچه محسوسش باطل گردد» (همان، ص: ۳۱۵).

در هستی کون خویش مردم ز آغاز
با خلق جهان و با جهان است انباز
و آنگه ز جهان و هرچه هست اندر وی
آگه چو شود همه به او گردد باز (۴، ش: ۱۴۳)

بر این اساس، کمال نهایی جهان و انسان از نگاه حکیم کاشانی، ارتباط ظریف و تنگاتنگی با یک‌دیگر پیدا می‌کنند. کمال عالم به معقول شدن نزد نفس ناطقه، و کمال نفس ناطقه در دانایی و علم به صور معقول، و ثمره‌ی دانایی و معرفت وصول به لقای الهی است. «عالم درختی است که بار و ثمره‌ی او مردم است و مردم درختی است که بار و ثمره‌ی وی نفس است و نفس درختی است که ثمره‌ی آن خرد است و خرد درختی است که ثمره‌ی او لقای خداوند است تا هر دو جهان درختان بارور باشند خدای را عزّ و جلّ» (۵، ص: ۳۱۵). مضمونی که بارها در رباعیات او نیز به چشم می‌خورد^{۱۶} (۴، صص: ۹، ۸۸، ۱۴۴ و ۲۰۶).

۴. تناظر انسان با جهان

حکیم کاشانی به دنبال تبیین ارتباط کمال انسان و کمال عالم با یک‌دیگر، با تأسی به پیشگامان حکمت و فلسفه‌ی اسلامی، به طرح اندیشه‌ی تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از منظر متمایز و نو می‌پردازد. این تناظر در دو سطح و ساحت کلی و جزئی برقرار بوده و

سطح جزیی آن نیز هم جنبه‌ی جسمانی و ظاهری و هم جنبه‌ی باطنی و درونی را در برمی‌گیرد. در *جاودان‌نامه*، وی به این حقیقت اشاره نموده، می‌گوید: «حق تعالی کتاب جهان مردم را نسختی کرد از این جهان، یعنی صورت عالم، و از آن جهان، یعنی باطن عالم و حقیقتش؛ و از آیات پادشاهی ملکوت و حدانیت خود، از هر یکی نشانی در جهان مردم بیاراست، به اندازه‌ی درست و تمام، نشان ظاهر در ظاهر و نشان باطن در باطن» (۵، ص: ۲۷۴).

تا روی زمین و آسمان خواهد بود حیوان و نبات زو روان خواهد بود
تا بر سر چرخ اختران سیر کنند نقد تو خلاصه‌ی جهان خواهد بود (۴، ش: ۱۲۷)

۴.۱. تناظر کلی

مبحث تناظر کلی انسان و جهان از تکامل آن دو جدا نیست، چراکه جهان‌شناسی افضل‌الدین با نفس‌شناسی او هم‌سو و هم‌سنگ بوده، هر دو بر محور «آگاهی» و «پیدایی» بنا شده است. وی هستی را به لحاظ «آگاهی» و «پیدایی» موجودات به خود و دیگر اشیا، به چهار مرتبه‌ی «مکانی»، «جسمانی»، «نفسانی» و «عقلانی» تقسیم می‌کند. هرچه موجودی به مرتبه‌ی «عقلی» نزدیک‌تر باشد، پر فروغ‌تر و پیداتر و از آگاهی بیشتری بهره‌مند بوده، در مراتب بالاتر هستی، جای خواهد داشت و به هر اندازه به مرتبه‌ی «مکانی» نزدیک‌تر باشد، به نادانی و ناپیدایی شدیدتری دچار بوده، در درجات پایین‌تر هستی قرار خواهد گرفت (۵، صص: ۲۱ و ۱۹۷ - ۸؛ ۴۱، صص: ۷۴ - ۸۰).

وجود در مرتبه‌ی امکانی - که البته مراد حکیم کاشانی از آن، امکان استعدادی یا وجود بالقوه است نه امکان ماهوی - بر خود و غیر خود پوشیده است، نه نزد خود معلوم است و نه نزد دیگر موجودات. مرتبه‌ی جسمانی کامل‌تر از مرتبه‌ی امکانی است؛ وجود در این مرتبه، به خود آگاهی ندارد و نزد خود ناپیداست، اما نزد موجودات دیگر، مانند نفس، پیدا می‌باشد. سومین مرتبه‌ی وجود مرتبه‌ی نفسانی است. مهم‌ترین ویژگی این مرتبه آن است که نسبت به سایر موجودات، آگاه و داناست، ولی به خود، آگاهی بالقوه دارد و پس از گذراندن مراحل می‌تواند این آگاهی را به فعلیت رساند (۵، ص: ۶۴۲). اما کامل‌ترین مرتبه‌ی وجودی مرتبه‌ی عقلانی است که موجود در این مقام، از ماده پیراسته و در نهایت روشنی و خودآگاهی ذاتی است (همان، صص: ۲۱ - ۲).

به وزن مراتب هستی، انسان نیز از این چهار مرتبه‌ی وجودی برخوردار است. نطفه همان وجود امکانی، کالبد وجود جسمانی، روح وجود نفسانی و خرد وجود عقلانی انسان است (همان، صص: ۲۱ - ۳). «آدمی مرکب است از عالم جسمانی و روحانی؛ فهرست هر دو عالم است و هرچه در عالم موجود است به کلیات، اندر آدمی موجود است به

جزئیات، و مرکب است از بسایط و وسایط، و از معانی معقول و محسوس، و فرزند دو عالم است. تن در این عالم و جان از آن عالم» (۷، ص: ۳۱).

در رساله‌ی *عرض‌نامه*، در تقسیم‌بندی دیگری، بر اساس مراتب آگاهی، وجود به چهار پایه تقسیم شده است: کرده، کننده، دانسته و داننده (۵، ص: ۱۵۳). کرده پایین‌ترین مرتبه و داننده، که معادل مرتبه‌ی عقلانی است، بالاترین درجه‌ی وجودی را تشکیل می‌دهند. این انسان است که قادر است همه‌ی درجات وجودی را به صورت یک‌جا در خود جمع آورد. به تقریر وی، «... و مرد تمام مجموعی است از کرده و دانسته و کننده و داننده، تا در او کرده به دانسته پیوندد و کننده به داننده و تا همه‌ی اصناف کرده‌ها، که اجسام‌اند، شمرده نشوند، دانسته نباشد، و تا مردم همه‌ی انواع جسم خود و همه‌ی کنندگان آن انواع را نیابد، و کنش و کرده را باز ننگرد، کنندگان او با داندگانش نیبوندند، و برانگیختن نفس مردم برای عرض این چهار جمله بایست تا همه به وی یکی شوند، و به دانش و احاطت وی ثابت و باقی گردند و او با همه به مبدأ خود پیوندد، بهدایه الله و فضله. پس از این جهت لازم شد آگاهی دادن از آن که مردم مجموعی این چهار است و آثار کرده و کننده و دانسته و داننده با هم در مردم توان یافت» (همان).

رهیافت ویژه‌ی حکیم کاشانی به ماهیت علم نیز مستلزم فرض هم‌سانی کامل بین عالم صغیر و عالم کبیر است. از نگاه او، دانش، روشنی و پیدایی اشیا در ذات و حقیقت فرد عالم است. اگر موجودات در گوهر آدمی نبودند، علم به چیزی برای انسان امکان‌پذیر نبود، چراکه علم به معدوم و ناچیز ممکن نیست؛ علم به امور روشن و بدیهی نیز تحصیل حاصل است (همان، صص: ۲۳۸ - ۹).

بر این اساس، جوهره‌ی انسان در بردارنده‌ی حقایق همه‌ی موجودات و اشیای عالم است و همان‌گونه که جهان به کلی و جزئی تقسیم می‌شود، دانش آدمی نیز به کلی و جزئی تقسیم خواهد شد (همان، صص: ۱۹۸ - ۹). به تعبیر وی، «ما چنان دیدیم که مردم را هرچه به کار است و ناگزران [= ضروری] اوست با اوست و در اوست و معدن و منبع آن خود اوست و هر آن‌چه بیرون اوست شبه و مثال صور نفس اوست و اصل و حقیقت همه با اوست» (همان، ص: ۲۴۱).

سرتاسر آفاق جهان از گل ماست	سرچشمه‌ی عقل و روح کلی دل ماست
افلاک و عناصر و نبات و حیوان	عکسی ز وجود روشن کامل ماست (۴، ش: ۱۰۸)

۲.۴. تناظر جزئی

علاوه بر تناظری که حکیم کاشانی در مراتب کلی وجودی بین عالم صغیر و عالم کبیر برقرار نموده، انسان و جهان را آیینی تمام‌نمای یک‌دیگر معرفی می‌نماید، به بحث

اندام‌وارگی جهان و تطابق اجزا و عناصر عالم با اعضا و جوارح انسان نیز پرداخته است، تا به گونه‌ای مشروح و از جوانب مختلف، این تشابه را به تصویر کشد. وی در جامع‌الحکمه^{۱۷}، که موضوع آن تفسیر باطنی و تأویلی بسمله و تطبیق کتاب قرآن با کتاب جهان و انسان است، ابتدا به تشریح وظایف اعضای آدمی به عنوان عالم صغیر یا جزیی پرداخته است، سپس ماهیت و کیفیت مراتب عالم کبیر یا کَلّی را بیان می‌کند و در نهایت نشانه‌های خداوند در آفاق و انفس را بر یک‌دیگر منطبق دانسته، این هر دو را راهنمای خلق به سوی حق معرفی می‌نماید. «... اکنون بعضی حکمت‌های جسم جزیی [را] که نتیجه‌ی جسم عالم کَلّی است یاد کنیم و کَلّی را بر جزیی و جزیی را بر کَلّی استشهد کنیم و استدلال آریم تا بر حکم فرمان الاهی رفته باشیم اندر معرفت عالم کَلّی و جزیی به تأیید الاهی و نمود حق، تا خردمندترین معنی‌های دقیق لطیف را اندر یابد و خویش‌شناس گردد. پس گوییم... چنان‌که جسم عالم کبیر به دو قسم بود: آباء و امتهات، جسم مردم نیز به دو قسم آمد: چپ و راست. و چنان‌که عالم مرگب است از لطایف و کثایف، جسد مردم نیز مرگب است از ارواح لطیف و اجساد کثیف. و چنان‌که جسد عالم علوی از هفت سیاره مرکب است، جسم مردم نیز منقسم است به هفت اعضا. و چنان‌که فلک به دوازده برج منقسم است و قائم، جسد مردم به دوازده منفذ منفرج و قائم است... و چنان‌که عالم به چهار طبع مرگب است، جسد مردم نیز به چهار طبع مرگب است» (۷، صص: ۴۰ - ۴۱). در ادامه، حکیم کاشانی در بخشی تحت عنوان «اندر معرفت ارواح و قوت‌های آن و اجساد جزیی و کَلّی»، نقش نفس جزیی و کَلّی را در تدبیر تن و جهان با تفصیل دنبال می‌کند (همان، صص: ۴۲ - ۵۶).

افضل‌الدین، هم‌چون دیگر قدمای فلاسفه، به طبیعیات نیز نظر دارد. در همین اثر، ضمن تبیین طبایع چهارگانه‌ی انسان (صفرا، سودا، خون و رطوبت) می‌آورد که صفرا در تابستان، سودا در پاییز، رطوبت در زمستان و خون در بهار غلبه دارد و در مزاج انسان شدت می‌یابد. سپس فصول سال را با ادوار چهارگانه‌ی حیات انسان متناظر گرفته و می‌نویسد: «اما اندر تن مردم، این چهار طبع نیز به چهار وقت پیش می‌آید: خون از کودکی تا جوانی، که آن بهار عمر است، و آن تا پانزده سال باشد و صفرا از جوانی تا کهولت، که آن تابستان عمر است، و سودا از کهولت تا پیری، که پاییز عمر است، و رطوبت از پیری تا مرگ، که زمستان عمر است، و این همه اندر مدت شصت سال باشد» (همان، ص: ۴۰).

افضل‌الدین دو فصل از رساله‌ی *جاودان‌نامه* را به بحث تناظر عالم صغیر و عالم کبیر اختصاص داده، در فصل هفتم، ذیل عنوان «اندر آن‌که مردم جهانی دیگر است بر صورت این جهان» به تطبیق ظاهر دو عالم پرداخته، می‌آورد: «... آیات ظاهر جهان آسمان است و

آتش و هوا و آب و زمین. و از فلک و ارکان چهار دو چیز تولّد کند: نبات و حیوان، و در جهان مردم سمع است و بصر و شمّ و ذوق و لمس، و از این هر پنج، نطق و کتاب تولّد کند، و هم‌چنان‌که اگر در این جهان آسمان نباشد، از زمین نبات نروید، در جهان مردم نیز اگر آسمان سمع نباشد، از در ذوق، که زمین جهان مردم است، نطق نخیزد... و هم‌چنان‌که اگر در این جهان، تابش خورشید نباشد...، از آب، صورت حیوان پدید نیاید، در جهان مردم نیز اگر بصر نبود، از در لمس، که دست است، صورت کتابت پدید نیاید؛ و هم‌چنان‌که اگر در این جهان هوا نبود، نه نبات بر روید و نه جانور زنده ماند، در جهان مردم نیز اگر قوت شمّ نبود، نه گفتار پدید آید، که از قوت نفس گرفتن خیزد، و نه نوشتن بود...» (۵، صص: ۲۷۴ - ۵). در ادامه، وی طی بیان مفصّلی، به مقایسه‌ی عناصر اربعه و کارکرد آن‌ها با حواس آدمی پرداخته، علامات ظاهری دو جهان را یاد می‌کند تا «هر که به اندازه‌ی کتاب خویش که دارد از خدای تعالی به اندازه‌ی کتاب جهان تواند دید» (همان، ص: ۲۷۶).

حکیم کاشانی در فصل هشتم، به قیاس «روی‌های انفس و ارواح، که باطن جهان مردم‌اند، با روی‌های انفس و ارواح، که باطن این جهان‌اند» پرداخته، می‌نویسد: «بدان که افق جهان مردم، که به چشم سر با وی توان دید، نه آیت است جسمانی: گوش و چشم و بینی و دهن و دست و رقم یک و رقم ده و رقم صد و رقم هزار؛ هم بر این اندازه اندر باطنش نه آیت است روحانی، که به چشم دل با وی توان دید: چون شنوایی و بینایی و بوپایی و ذوق و لمس، و فکر بر اندازه‌ی رقم یک، و حفظ بر اندازه‌ی رقم ده، و نطق بر اندازه‌ی رقم صد، و کتابت بر اندازه‌ی رقم هزار، تا هر ظاهری دیدنی را باطنی بود نادیدنی» (همان، ص: ۲۷۷).

به وزن عالم انسانی، ظاهر عالم کبیر نیز دارای نه آیت و نشانه‌ی مادی شامل آسمان، آتش، هوا، آب، زمین، انسان، حیوان، خزنده و پرنده است و نه نشانه‌ی باطنی که با چشم سر دیده نمی‌شود. همان‌گونه که در عالم انسانی، هر نشانه و امر جسمانی وابسته به امری معنوی و روحانی است و قوام جسمانیات آن به روحانیات است، چنان‌که قوام گوش به شنوایی است و همین‌طور دیگر حواس و اعضای بدن انسان، در عالم کبیر نیز اجساد افلاک و عناصر چهارگانه اگر به ارواح غیبی و ملکوتی مرتبط نباشند، وجود و بقایی نخواهند داشت (همان، صص: ۲۷۷ - ۸).

افضل‌الدین سپس به تفصیل، به پیوند و قوام اعضای ظاهری با ارواح اشاره می‌نماید و در این فصل می‌کوشد مشروحاً حواس پنج‌گانه‌ی انسان به اضافه‌ی گفتار و کتابت و فکر و حفظ را که تحت سیطره‌ی نفس درآکاهی عالم صغیر عمل می‌کنند با کارکرد افلاک و عناصر، که توسط نفوس اربعه‌ی عالم کبیر تدبیر می‌شوند، مقایسه نماید. «هم‌چنان‌که نفس

درآک تألیف گفتار و کتابت را، که از حواس پنج در ظاهر پدید آرد، به ترازوی فکر و حفظ سنجد و اندازد... هم‌چنین در این جهان، خدای عزّ و جلّ هر آن‌چه به فلک و ارکان چهار بنماید، تقدیر و انداخت آن بدان چهار انفس کند که باطن جهان‌اند: یکی نفس اعلی که به نام اسرافیل است، و دوم نفس حافظه، که به نام میکائیل است و سوم نفس ناطقه، که به نام جبرائیل است، و چهارم نفس کاتبه، که به نام عزرائیل است... و چون که اندر جهان مردم، نشان‌های فکر و حفظ به نطق و کتاب در کار پدید است، و تقدیر و تدبیر ایشان به حواس پنج ظاهر گردد، و امامت فکر در باطن، حفظ و نطق و کتاب را چون امامت یکی است، ده و صد و هزار را، و حفظ در باطن بر اندازه‌ی ده است در ظاهر، و نطق در باطن بر اندازه‌ی صد است در ظاهر، و کتاب در باطن بر اندازه‌ی هزار است در ظاهر، تا هر ظاهری را باطنی بود، تا بدان ظاهر باز باطن توان دید» (۵، صص: ۲۷۸ - ۹).

نظریه‌ی تناظر عالم صغیر و عالم کبیر در نظام فکری بابا افضل، صرفاً به منظور بازنمایی ظرایف و دقایق خلقت خداوند در پهنه‌ی هستی و نشان دادن مشابهت و مماثلت در آیات آفاقی و انفسی نیست، بلکه وی با استناد به کریمه‌ی قرآنی «قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ ان كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (۱، ۴۹/۲۸)، مراد و منظور اصلی خود از تبیین تضاهی انسان و جهان را هدایت آدمیان به خودشناسی، خداشناسی و معرفت مبدأ و معاد می‌داند. «... و بشناسد که غرض از این منازل و مراتب [تناظر عالم صغیر و عالم کبیر] آن است که تا پیدا گردد خردمند را که او کیست، و عالم چیست و وجود از بهر چیست، و آمدن او در این عالم از کجاست و از بهر چیست، و چه کاری باید کرده و به کجا باز می‌باید گشت، تا حق و حقیقت مروراً معلوم شود، چنان‌که در قرآن مجید است: سُرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ» (۷، ص: ۴۰).

علم آیات، مادامی که اهل خرد را به توحید دلالت دهد، سودمند است، ولی پس از درک و دریافت حقیقت یگانه‌ی هستی، ماندن در آن، شرک و آفت طریق معرفت حق محسوب می‌شود. او در فصل دهم *جاودان‌نامه*، به این آموزه اشاره می‌نماید: «مقصود ما از این موازنه‌ی هر دو جهان با یکدیگر، و عیار ظاهر جهان مردم با ظاهر این جهان، و باطن جهان مردم با ارواح باطن این جهان، آن است تا اهل خرد راه یابند به یگانگی... پس به ناچار به آیات آفاق و انفس، مردم را به لقای خدای تعالی باید خواند تا محجوب نمانند، و چون علم آیات آفاق و انفس ایشان را به توحید رساند و از یگانگی آگاه شوند، علم آیات را از دست بباید داد تا مشرک نباشند...؛ هم‌چون لوحی که از برای آموختن حکمت بنویسی و چون علم و حکمت یافتی، بباید سترد... پس از این سخن، دانسته شد که این علامات جهان مردم و جهان بزرگ، اندر ظاهر، همه منادیان‌اند از هر سوی، که این آیات و علامات

را خداوندی است توانای بی‌نیاز حتی سمیع بصیر، که به تدبیر و انداختن وی، جمله هست شدند و به خواست و مشیت وی، از ناپیدا به حضور و پیدا افتادند» (۵، صص: ۲۸۴ - ۵).

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه‌ی تناظر عالم صغیر و عالم کبیر در تاریخ فکر و فرهنگ بشری، سابقه‌ای بس طولانی دارد. اگرچه اصل فکر احتمالاً ایرانی یا بابلی است، پیشینه‌ی تقریر فلسفی آن به حکمای یونان باستان می‌رسد. در جهان اسلام، متأثر از فلاسفه‌ی یونان، این نظریه برای اولین بار در آثار کندی بازتاب یافته است و پس از آن، در رسائل اخوان الصفا به گسترده‌ترین شکل، ظاهر می‌شود. متفکران مسلمان بعدی، به‌ویژه غزالی و ابن عربی، به طور چشم‌گیری در این باب از اخوان تأثیر پذیرفته، به نوبه‌ی خود نیز در نظام‌مند کردن و کمال آن کوشیده‌اند.

افضل‌الدین کاشانی، حکیم بزرگ و نماینده‌ی تمام‌عیار سنت عقلانی - صوفیانه در سده‌ی ششم نیز، به تبع اسلاف خویش، به طرح این اندیشه پرداخته است. از آن‌جا که رکن رکین نظام فلسفی او معرفه‌التفس است و به فعلیت رسیدن کامل استعدادهای جهان و انسان از نگاه او، فقط از طریق خودآگاهی آدمیان امکان‌پذیر می‌باشد، نظریه‌ی تضاهی انسان و جهان نیز در آثار او وجوه بدیعی پیدا نموده، سخن وی را ممتاز و از پیشینیان متمایز می‌گرداند.

از نگاه حکیم کاشانی، تناظر و تشابه عالم صغیر و عالم کبیر در دو سطح و ساحت کلی و جزئی برقرار است. تناظر انسان و جهان در ساحت کلی، از تکامل آن دو جدا نیست. هستی در نظام فکری وی چینی‌شی طولی دارد که بر اساس مراتب آگاهی (و نه وجودی) به چهار مرتبه‌ی امکانی، جسمانی، نفسانی و عقلانی تقسیم می‌شود. مرتبه‌ی امکانی احسن مراتب خلقت و مرتبه‌ی عقلانی، پس از مرتبه‌ی الوهی، از بالاترین مرتبت برخوردار است. هستی در سیری فرورونده به وساطت عقل اول (خلیفه‌ی لاهوتی حق) از مبدأ، به عالم موالید و ماده نزول کرده و سپس در سیری فرارونده به وساطت انسان (خلیفه‌ی ناسوتی حق) از طبیعت و عالم عنصری، به سوی حقیقت مطلق ره‌سپار می‌گردد. بر این اساس، غایت سیر تکاملی عالم رسیدن به مرتبه‌ی عقلانی است. این سیر کمالی از دیدگاه افضل‌الدین، حقیقتی است که نه در عالم عینی، بلکه فقط در فکر و عقل آدمی اتفاق می‌افتد. انسان، خلیفه‌ی الهی در عالم ناسوت، هستی موجودات را مرتبه به مرتبه ستانده و از طریق ادراک صور معقول و کلی موجودات، صور محسوس و جزئی آن‌ها را که در معرض

زوال و نابودی‌اند می‌گیرد و بدن‌ها جاودانگی بخشیده، مسخر خویش می‌سازد و در نهایت، به غایت الغایات بازمی‌رساند.

به وزن مراتب هستی در عالم، این درجات چهارگانه بتمامه در انسان نیز یافت می‌شوند. نطفه همان وجود امکانی، کالبد وجود جسمانی، روح وجود نفسانی و خرد مساوق وجود عقلانی آدمی است. به همان ترتیب، نهایت سیر کمالی نفس انسان نیز، مثل جهان، وصول به مرتبه‌ی عقلانی و خردمندی است و این انسان خردورز است که آمادگی لازم جهت برداشتن آخرین گام کمال، یعنی بازرسیدن به حقیقت مطلق هستی را احراز خواهد نمود. بر این مبنا، در نظام فکری افضل الدین، تناظر کلی انسان و جهان هم‌تراز با مراتب تکامل آن‌ها در آگاهی معنا پیدا کرده و تبیین می‌شود.

علاوه بر این، در ساحتی دیگر، میان اجزا و عناصر عالم و اعضا و جوارح انسان در شکل، ماهیت و کارکرد نیز تشابه و تناظری جزء به جزء برقرار است. این تشابه، که هم جنبه‌ی ظاهری و کالبدی و هم جنبه‌ی روحانی و باطنی را در بر می‌گیرد، عالم صغیر و عالم کبیر را آئینه‌ی تمام‌نمای هم‌دیگر ساخته، که مطابق با کریمه‌ی قرآنی «سُتْرِبِهِمْ آيَاتُنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» راهنمای خلق به سوی خداوندند.

یادداشت‌ها

۱. در باب دوران حیات بابا افضل نگاه کنید به: (۴، ص: ۱۰؛ ۵، ص: ۳۰؛ صص: ۱۹ - ۲۵؛ ۳۲، ص: ۲۰۷؛ ۳۷، صص: ۱۰ - ۱۶؛ ۴۲، صص: ۲۸۵ - ۲۹۱؛ و ۴۵، صص: ۸۳۸ - ۹). هم‌چنین در باب افسانه‌های موجود درباره‌ی او نگاه کنید به: (۴، صص: ۱۸ - ۲۲، ۲۶، ۲۹، ۳۹، صص: ۷۷؛ و ۳۲، صص: ۱۱۷ - ۲۰).

۲. در باب زادگاه و مرقد بابا افضل نگاه کنید به: (۴، صص: ۴ - ۵؛ ۶، صص: ۳۷ - ۴۰؛ و ۳۶، صص: ۵۵).

۳. در باب آثار بابا افضل، نگاه کنید به: (۴، صص: ۱ - ۳۳؛ ۹، صص: ۵۹ - ۶۲؛ ۱۳، صص: ۲۱ - ۲۶؛ ۹، صص: ۷۳۵ - ۴۱؛ ۹، صص: ۱۹ - ۳۹).

۴. مقایسه کنید با: (۵، صص: ۶۹، ۲۵۹ و ۶۹۸).

5. microcosmos

6. macrocosmos

7. Democritos

8. Anaximandros

9. Timaos

10. mega zoon

11. Felotarkhos

12. Pesidinos

13. macroanthropos

۱۴. عنوان «تمایز انسان از جهان» در این بخش، صرفاً در معنای تأکید بر جایگاه ممتاز و متمایز انسان نسبت به سایر مخلوقات در مجموعه‌ی هستی است آن‌گونه که او را تافته‌ی جداافتاده در کارگاه صنع الاهی بازمی‌نمایاند.

۱۵. جهت اطلاع بیشتر بنگرید به: (۵، صص: ۵۸ به بعد؛ ۸۳ به بعد؛ ۱۹۱ به بعد؛ ۲۴۱ به بعد).

۱۶.

ای آن که شب و روز خدا می‌طلبی حق با تو به هر زبان سخن می‌گوید	کوری گرش از خویش جدا می‌طلبی سر تا قدمت منم که را می‌طلبی (۴، ش: ۹)
--	---

ای آن که تو طالب خدایی به خود آ اول به خود آ چون به خود آیی به خود آ	از خود بطلب کز تو جدا نیست خدا کافرار نمایی به خدایی خدا (۴، ش: ۸۸)
---	---

تا چند روی در پی تقلید و قیاس گر معرفت خدای خود می‌طلبی	بگذر ز چهار عنصر و پنج قیاس در خود نگر و خدای خود را بشناس (۴، ش: ۱۴۴)
--	--

در گرد جهان چو ناوک پرتابی خود جمله تویی ولی چرا بی‌خبری	خواهی که خدا و خلق را دریابی بگشاده دو چشم و در میانه خوابی (۴، ش: ۲۰۶)
---	---

۱۷. جامع‌الحکمه اثری است که به بهانه‌ی تأویل «بسمله» به طرح پاره‌ای مسایل فلسفی و عرفانی به شیوه‌ای باطنی می‌پردازد. کتاب از دو بخش اصلی تشکیل شده است. مؤلف ابتدا فهرست‌وار به شماره‌ی حروف نوزده‌گانه‌ی بسمله، مراتب هستی را به نوزده بخش تقسیم کرده و سیر نزولی وجود از عالم امر تا مرتبه‌ی عناصر و موالید را مرور می‌کند. سپس مفصلاً به تشریح وظایف اعضا و کیفیت و ماهیت جوارح انسانی پرداخته، می‌کوشد تا در مواضعی (شماره‌های ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵) به تطبیق عالم صغیر و عالم کبیر بپردازد. بخش دوم اثر به مصداق «وَأَلِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» با حرف «میم» در «الرَّحِيم» شروع شده و به عکس، سیر نزولی مراتب نوزده‌گانه هستی در سیری صعودی از مرتبه‌ی موالید به عالم امر می‌رسد و آخر به اول بازمی‌گردد. افضل‌الدین کتاب را

با بحثی درباره‌ی صانع عالم و توحید که به اعتقاد وی، مقصود اصلی از آیات آفاقی و انفسی است به پایان می‌برد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ، (۱۳۳۷)، *آتشکده‌ی آذر*، به کوشش سید جعفر شهیدی، تهران: نشر کتاب.
۳. آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ، (۱۳۴۴)، *تذکره‌ی ریاض العارفین*، به کوشش مهرعلی گرگانی، تهران: کتابخانه تهران.
۴. بابا افضل الدین (مرقی کاشانی)، محمد، (۱۳۶۳)، *رباعیات بابا افضل کاشانی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران: فارابی.
۵. بابا افضل الدین (مرقی کاشانی)، محمد، (۱۳۶۶)، *مصنقات افضل الدین محمد مرقی کاشانی*، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۶. بابا افضل (مرقی کاشانی)، محمد، (۱۳۶۳)، *دیوان و رساله‌ی المفید للمستفید حکیم افضل الدین محمد مرقی کاشانی (بابا افضل)*، به کوشش مصطفی فیضی و دیگران، تهران: زوآر.
۷. بابا افضل الدین (مرقی کاشانی)، محمد، (۱۳۶۱)، *جامع الحکمه*، ویراسته‌ی محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: بنیاد قرآن.
۸. *تاریخ فلسفه در اسلام*، (۱۳۶۲)، به کوشش میرمحمد شریف، ویراسته‌ی نصر ا... پورجوادی، ج: ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. چیتیک، ویلیام، (۱۳۷۹)، *شناختنامه‌ی بابا افضل الدین*، ترجمه‌ی مرتضی قرایی، کتاب ماه دین، شماره‌ی ۳۶.
۱۰. دانش‌پژوه، محمدتقی، (۱۳۶۸)، *فرهنگ ایران زمین*، ج: ۷، تهران: سخن.
۱۱. _____، (۱۳۳۱)، «نوشته‌های بابا افضل»، مهر، ش: ۸.
۱۲. *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، (۱۹۵۹م)، ج: ۲ و ۳، بیروت: دار صادر.
۱۳. زریاب خویی، عباس، (۱۳۷۵)، «بابا افضل»، *دانشنامه‌ی جهان اسلام*، ج: ۱، ویراسته‌ی غلامعلی حداد عادل، تهران: نشر بنیاد دائره المعارف اسلامی.

۱۴. زرّین کوب، عبد‌الحسین، (۱۳۶۸)، *سّرّنی نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، ج: ۲، تهران: علمی.
۱۵. سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، الواح عمادی، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
۱۶. شایگان، داریوش، (۱۳۶۲)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی در هند*، ج: ۲، تهران: امیرکبیر.
۱۷. شرف، شرف‌الدین، (۱۳۵۰)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۸. شرف، شرف‌الدین، (۱۳۷۴)، «*اخوان الصفا*»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج: ۷، ویراسته‌ی کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز نشر دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. شهرزوری، محمّد شمس‌الدین، (۱۳۷۲)، *شرح حکمه الاشراق*، به تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۵۶)، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج: ۳، تهران: سخن.
۲۱. غزّالی، ابوحامد محمّد، (۱۳۷۱)، *کیمیای سعادت*، ج: ۱، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی - فرهنگی.
۲۲. غزّالی، ابوحامد محمّد، (۱۳۳۳)، *فضائل الانام من رسائل حجّه الاسلام...*، به اهتمام عباس اقبال، تهران: کتاب‌فروشی ابن سینا.
۲۳. غزّالی، ابوحامد محمّد، (۱۳۶۴)، *احیاء علوم‌الدین*، ج: ۳، ترجمه‌ی مؤید‌الدین محمّد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی - فرهنگی.
۲۴. فرنغ‌دادگی، (۱۳۶۱)، *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
۲۵. فروغی، محمّدعلی، (۱۳۸۱)، *سیر حکمت در اروپا*، ج: ۱، تهران: زوآر.
۲۶. قرایی‌گرگانی، مرتضی، (۱۳۸۰)، «*بابا افضل کاشانی*»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج: ۱۰، ویراسته‌ی کاظم موسوی بجنوردی، تهران: نشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۷. القشیری‌النیشابوری، مسلم، (۱۳۳۳ق)، *صحیح مسلم*، ج: ۸، مصر: بی‌نا.
۲۸. کنّدی، یعقوب، (۱۹۵۳)، *رسائل‌الکنّدی‌الفلسفیه*، به کوشش ابوریده، قاهره.
۲۹. مجتبیایی، فتح‌الله، (۱۳۵۲)، «*شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*»، *انجمن فرهنگ ایران باستان*، ش: ۴.
۳۰. محیط طباطبایی، محمّد، (۱۳۲۱)، «*بابا افضل زندانی*»، *محیط*، ش: اول.
۳۱. مدرس تبریزی، محمد علی، (۱۳۶۹)، *ریحانه‌الادب*، ج: ۲، تهران: خیام.

۳۲. مدرّس رضوی، محمّدتقی، (۱۳۳۴)، *احوال و آثار استاد بشر و عقل حادی عشر محمّد الطّوسی ملقّب به خواجه نصیر الدّین*، تهران: دانشگاه تهران.

۳۳. مسکویه، ابوعلی احمد، *الفوز الاصح*، نسخه‌ی خطی شماره ۴۸۴۰/۲ ع کتابخانه ملی.

۳۴. نصر، سیّدحسین، (۱۳۸۵)، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه‌ی انشاء... رحمتی، تهران: نشر نی.

۳۵. نصر، سیّدحسین، (۱۳۵۰)، *نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: اندیشه.

۳۶. نصر، سیّدحسین، (۱۳۸۳)، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه‌ی سعید دهقانی، تهران: قصیده‌سرا.

۳۷. نفیسی، سعید، (۱۳۰۳)، «*افضل الدین کاشانی*»، *وفا*، ج: دوم.

۳۸. نیکو همت، احمد، (۱۳۹۸ق)، «*افضل الدین کاشانی*»، *وحدید*، ش: ۲۳۶.

۳۹. هاشمی سندیلوی، احمد علی خان، (۱۹۶۸)، *تذکره مخزن الغریب*، به کوشش محمّدباقر، لاهور.

۴۰. هدایت، رضاقلی خان، (۱۳۸۲)، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: امیرکبیر.

41. Chittick, W., (2001), *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self- Knowledge in the Teachings of Afzal- Din Kashani*, New york: Oxford University press.

42. Chittick, W., (1982), *Baba Afzal- al- Din, Encyclopaedia Iranica*, vol III, ed by: Ehsan Yarshater, London: Routledge & kegan Paul.

43. Nasr, S.H., (1984), "Afdal -al- Din Kāshāni and the Philosophical World of Khwaja Nasir al- Din Tusi", *Islamic Theology and Philosophy*, Studies in Honor of George F. Haurani, ed by: M.E. Marmura, State University of New York press.

44. Nasr, S.H., (1948), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: The State University of New york press.

45. Rypka, y., (1983), "Baba Afzal", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol II, ed by: B. Lewis, Ch. Pellat & J. Schacht, Leiden: E, J. Brill

46. Takeshita, Masataka, (1987), *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo: Heibun- Sh.